كلمة حول

فلسفة الاخلاق

حق

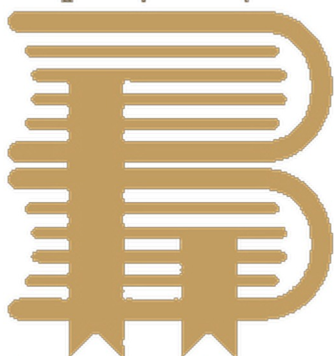
للاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

۴۸

كلمة حول

فلسفة الاخلاق

للاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي



انتشارات در راه حق

قم ــ صندوق پستی شماره د

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم الاخلاق

«الاخلاق» تستعمل تارة بمعنى الملكات الحاصلة للنفس والتى تغنيها عن التروّي في الأفعال الاراديّة، سواء كانت فاضلة اورذيلة. و تستعمل تارة بمعنى نفس الأفعال التي تستحقّ المدح أوالذمّ، كماانها قد تستعمل بمعنى الافعال التي تستحقّ المدح فقط. والمراد هنا هوالاصطلاح الثاني، و إن كان قد يراد بها كلّ من الاصطلاحين الآخرين لمسايره القوم في مصطلحاتهم.

ماهى المسألة الاخلاقية؟

من مميّزات المسألة الاخلاقية أنّ موضوعها لايكون الاّ الفعل الاراديّ، كما أنّ محمولها يكون مفهوم «الواجب» او «المحظور» او مايشابههما كقولنا ينبغى اولا ينبغى، و يحسن او يقبح، و ما إلى ذلك. و من الواضح ان هذا الوجوب لايساوي الوجوب المستعمل في المنطق فى موادّ القضايا (الضرورة) والذى يستعمل فى الفلسفة الاُولى فى مقابل الإمكان. كما أنّ الحسن والقبح و ما يشابههما أيضاً غير مايقع صفة للأشياء الحسيّة و غيرالحسيّة. فالوجوب مثلاً و ان كان مفهوماً اعتباريّاً فى جميع موارد استعماله الاّ انّه كمفهوم أخلاقيّ له خصوصية

هی طابعه القيميّ، و لأجل ذلك لايتّصف به الاّ الفعل الاراديّ، و ليس هو مفادالأمر الإنشائي الذی يجري في العلاقة بين الموالي والعبيد، او بين المشرّعين والمواطنين.

فقول القائل «يجب تركيب عنصري الأُكسجين والايدرجين بنسبة معيّنة و في ظروف خاصّة من الحرارة والضغط ليحصل الماء» و ان كان بظاهره متعلّقاً بالعملْ الاراديّ إلاّ أنّه ليس في الواقع إلاّ حكاية عن حقيقة كيمياويّة تتمثّل في شكل إنشائيّ بتفنّن من الذهن. فهو لايزيد على انّ الماء مركّب خاصّ من عنصرين كيمياويّين، و انّ تركّبهما لأجل حصول الماء رهن لشروط خاصّة، لاسيّما بالنظر إلى أن لادخل للفعل الانسانيّ في تحقّق الماء فضْلاً عن إرادته و نيّته. و كذا فإنّ قول القائل «يجب أن تكون مقدّمات البرهان يقينيّة» لايزيد على أنّ النتيجة اليقينيّة إنّما تحصل من مقدمات يقينيّة. و من هنا يظهر أنّ علم المنطق علم تقريريّ بقدر ما تكون الطبيعيات و الرياضيات تقريريّة[١] بل نقول: حتّى القوانين الوضعيّة الّتي تُلزم المواطنين بأعمال خاصّة بوصفها قوانين وضعيّة ليست أحكاماً أخلاقيّة و إن كانت مختصّة بالأفعال الاراديّة، فانّها لا تنطوي في صميمها على لون من القيمة الخلقيّة بما أنّها قوانين موضوعة. نعم، يصحّ عدّالعمل بالقوانين الوضعيّة عملاً أخلاقيّاً اذا كان واجداً لشروط الفعل الأخلاقيّ - على مايأتي بيانه - لكن مضمون القضيّة الخُلقيّة في موردها هو وجوب العمل بالقوانين الوَضعية، و هذا امر يختلف عن القول بكون نفس القانون الوضعّي

١) إشارة إلى ما زعمه «وونت» الآلمانيّ (Wundt) من كون المنطق علماً دستورياً كعلمي الجمال و الأخلاق. بل نقول إنّه لامحصّل لتقسيم العلوم إلى تقريرته و تقديريّة، لعدم الفرق الجوهريّ بينهما.

قانوناً اخلاقياً. و هذه نكتة لاينبغي الغفلة عنها.

و ممّايجب التنبّه له أنّ موضوع الحكم الأخلاقيّ ليس هو مطلق الفعل الاراديّ بما أنّه مهيّة من المهيّات و داخل تحت مقولة من المقولات الحقيقية، بل بما أنّه مصداق لعنوان يعتبر زائداً على نفس المهيّة كالصدق والعدل، أوالكذب و الظلم. و سيأتي زيادة توضيح لمشخّصات الفعل الأخلاقيّ.

مصدرالحكم الأخلاقي

إذاكان الحكم الأخلاقيّ عبارة عن إيجاب قسم من الأفعال و تحريم قسم آخر منها أو إيجاب تركها فانه يثورالتساؤل عن مصدر هذا الايجاب الّذي ربما يعدّ رصيداً للحكم الأخلاقي فيستمّد منه قيمته الخُلقيّة ـ على ما زعم بعضهم ـ و تختلف المدارس الأخلاقية في الاجابة عليه كمايلي:

١) انّ مصدرالحكم الخُلقيّ أو مصدرالأمر والنهي يحب أن يكون فوق الانسان وقواه الإدراكيّة حتّى يكون جديراً بالأمر والنهي، ويستحقّ الاطاعة من الانسان. فمصدرالحكم الأخلاقيّ هواللّه تعالى. وإن شئت قلت: الحدّالأوسط الذّي يُثبت حكم الوجوب للموضوع الأخلاقيّ هو أمره عزّاسمه ـ فالعدل إنّمايجب لأنّه مأمور به من قِبل اللّه سجانه، والظلم إنّما يحرم لأنّه منهيّ عنه من قبله. و هذاالقول يلائم النزعة الأشعريةّ في مسألة الحسن والقبح.

ويلاحظ عليه أوّلاً أنّ الحكم الأخلاقيّ لايجب اعتباره كصيغة إنشائية، بل يمكن التعبيرعنه بالحسن والقبح و غيرهما. و دعوى أنّ القيمة الخُلقيّة متوقّفة على الأمر لاقيمة لها، كما سيجيء توضيحه.

و ثانياً أنّه بناءً على ذلك لايبقى للمنكر للاُلوهية أوللشرائع (والعياذ بالله تعالى) مبرّر للبحث عن المسائل الأخلاقيّة.

و ثالثاً انّ من الأحكام الخُلقية بل رأسها و روحها هو وجوب إطاعة الله تبارك و تعالى والتعبّدله. فاذاكان رصيدالوجوب الأخلاقيّ يكمن في أمره تعالى احتاج وجوب الاطاعة إلى أمر آخر، و هلمّ جرّاً.

ورابعاً أنّ أمره تعالى لايكون جزافيّاً البتّة، بل إنّما يتعلّق بماهو خير في نفسه بصرف النظر عن تعلّق الأمر به. قال تعالى «قل إنّ الله لايأمر بالسوء و الفحشاء» و قال «إنّ الله يأمر بالعدل والاحسان...». نعم، الوجوب الشرعيّ تيوقّف على أمره تعالى، فيتعلّق بموضوعه وجوب آخر أخلاقيّ من جهة امتثال ذلك الأمر و في طول مطلوبيته النفسيّة، بحيث إذا اُتي به بنيّة إطاعة الأمرالالهيّ كان له مرتبة عليا من الفضيلة.

۲) انّ مصدر الأخلاق هوالضمير الّذي يبعث الإنسان نحوالخيرات ويزجره عن الشرور والقبائح. و قد ركّز عليه «جان جاك روسوالفرنسيّ» حيث قال: «إيهاً الضمير! إيهاً الضمير! الغريزة الالهية، الصوت الخالد السماويّ، الدليل المحقّق لموجود جاهل محدود».

و قد اعترض عليه بأن الضميرليس إلاّ انعكاساً للعادات التّي يرضاها المجتمع، ولهذايتطور وفقاً للتطوّرات الطارئة للشعوب.

و يمكن دفعه بأنّ الضميرالفطريّ لجميع الناس واحد، و إنّما يطرأ عليه ما يوجب انحرافه عن المجرى الفطريّ. فهوكفطرة التوحيد الّتي تطرأ عليها ألوان من النزعات الشركيّة، و تختلف في الناس من حيث درجة النباهة والرشد والحيويّه، و إن كان أصلها مشتركاً بين جميع الناس.

لكنّ الكلام كلّه في إثبات الضمير كمبدأ مستقلّ عن العقل و

سائر القوى النفسيّة.

٣) انّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هو العاطفة الّتي تدفع الإنسان إلى التضحية بمنافعه في سبيل منافع الآخرين و مصالح الانسانية، و التيّ يخضع العقل تجاهها، و هو الذي ذهب إليه كثير من الفلاسفة العزبيّين كشوبنهاور، و تبنّاه أُغوست كُنت الفرنسيّ، الّذي أسّس «دين الانسانيّة» و هو من أوضح التعبيرات عن الانسانية الغربية (اومانيسم) تلك النزعة الّتي تجعل من الإنسان مركزاً للمسائل الكونية و للقيم والمثل العليا.

ويلاحظ عليه انّ هذه العاطفة ممّا يوجد نظيرها في أنواع من الحيوان، و شأنها شأن سائر الغرائز والعواطف المشتركة بين الانسان والحيوان، فيجب أن يتحدّد نشاطها على ضوء العقل، لاأن يخضع العقل لها. فانّ من شأن العقل هداية سائر القوى. على أنّه المبدأ الّذي يعدّ فصلاً مميزاً للإنسان، و لا أقلّ من اختصاصه بدرجة فائقة منه. فاذاكان من اللازم خضوع قوّة لقوّة أُخرى تعيَّن خضوع سائر القوى للعقل دون العكس. أضف إلى ذلك أنّ مقتضى هذه النظريّة انحصار الحكم الأخلاقيّ بما يتعلّق بالعاطفة الاجتماعيّة ممّايجري بين الانسان و بني نوعه، فلايبقى مجال للحكم الأخلاقيّ في ما بينه و بين نفسه، و كذا في مابينه و بين ربّه.

٤) انّ مصدر الحكم الخُلقيّ هو المجتمع. ذلك أنّ الإنسان ـ في زعم اصحاب هذا الرأي ـ إنّمايكون موجوداً أخلاقيّاً لأنّه يعيش في جماعة، و لا أخلاق إلاّ في مجتمع. فالخير ما يأمر به العقل الجمعيّ، والشرّ ما ينهى عنه العقل الجمعيّ، والشعور بالالزام هو وليدالضغط الّذي تمارسه الجماعة على الفرد. و قد ذهب إلى هذا الرأي أصحاب المدرسة

الاجتماعية كدوركهيم[1].

ويلاحظ عليه- مضافاً إلى بطلان أساسه- أنّ الفرد ربمايشعر بلزوم التمرّد على القوانين الاجتماعيّة والسعي وراء تعديل القيم السائدة او إبداع قيم جديدة. و قد يكون فعله هذا أخلاقياً، بل ربمايعدّ عملاً بطوليّاً مشكوراً. فكيف يكون مصدرالحكم الأخلاقيّ هو رأي المجتمع؟ أم كيف يكون الشعور بالواجب و ليدالضغط الاجتماعيّ؟ و غير خفيّ أن هذا الرأي ينحدر بالأخلاق إلى مستوى المواضعات الاجتماعيّة، ولايُبقي فرقاً بين القانون الاجتماعيّ والحكم الأخلاقيّ.

٥) ان مصدرالحكم الأخلاقيّ هوالطبيعة بمالها من القوانين، و من جملتها قانون التطوّر والتوافق مع البيئة. فكما أنّ الطبيعة قد تحوّلت في ظلّ هذا القانون إلى كائن إنسانيّ كذلكالانسان تحوّل من كائن أنانيّ مستأثر إلى كائن ازدوج فيه الاستئثار و الإيثار، و سوف يتطوّر بفضل نفس هذاالقانون الطبيعيّ إلى كائن مزوّد بعاطفة الإيثار الخالص، و عندئذ يزول عنه الشعور بصعوبة الفعل الأخلاقيّ و كلفته، فلايحتاج إلى إلزام و تكليف، بل تصدرعنه الأفعال الأخلاقية بسهولة بمقتضى تلك العاطفة البالغة. فمصدرالإلزام الخُلقيّ في هذه الدورة المتوسّطة الّتي يعيشها هوضرورة التكيّف مع الحياة و التوافق مع البيئة الاجتماعيّة. و هذا ما ذهب اليه هر برت سبنسر[2] الانجليزيّ

ويلاحظ عليه أنّ القانون الطبيعيّ الجبريّ لايصلح رصيداً للحكم الأخلاقيّ المتعلّق بالأفعال الإراديّة بما هي كذلك. وليست الظاهرة الخلقيّة ظاهرة طبيعيّة ناتجة عن توافرالشروط الحيويّة (البيولوجيّة) بل

1) E. Durkheim 2) H. Spencer

هي ظاهرة إنسانيّة تتدخّل فيها الخصائص الإنسانيّة بما فيها العقل و الارادة الحرّة. هذا اضافة الى أنّ الحكم على هذا هولعاطفة الإيثار لالقانون الطبيعة، ولوكان لقانون التطوّر دورفي ذلك لكان في نموّ تلك العاطفة وازدهارها، لافي نفس الحكم الأخلاقيّ، ثمّ يرد عليه ما أوردناه على القول الثالث.

٦) انّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هوالعقل العمليّ بما له من البديهيّات الخاصّة به المستقلّة عن معقولات العقل النظريّ، وهي الأحكام الأخلاقية العامّة الّتي لاتقبل الاستثناء لأيّ شخص و لافي أيّ زمان أومكان، كوجوب العدل والصدق. وقيمة الأفعال الأخلاقية إنّما تكمن في إتيانها بداعي أداء التكليف من دون قصد لأيّ غاية تتوقّع منهامن اللذّة و دفع الألم، أوإرضاء العواطف، أوالسعادة، أوالكمال، و إن كانت تلك الغايات تترتّب عليها لامحالة. و هذه نظريّة «كانط» الّتي تعدّ من أروع منتوجات الفكرالغربيّ. و هوالقائل: «شيئان يملآنني إعجاباً: السماء ذات النجوم فوق رأسي، والقانون الخُلقّي في نفسي» ويقول في «نقدالعقل العمليّ» معجباً بالواجب الخُلقيّ: « إيهاً الواجب! إيهاً الاسم السامي ...».

بيدأنّها لاتكون سليمة من مناقشات جذريّة، كمنع البديهيّات العمليّة المستقلّة عن النظريّات ـ كماسيتّضح وجهه ـ و منع عمومية القوانين الاخلاقية بحيث لاتقبل أيّ استثناء في مقام العمل، فإنّ هناك موارد كثيرة لايجوز فيها الصدق مثلاً لمايترتّب عليه من العواقب الوخيمة كما إذا أوجب قتل نفوس زكيّة[1]. والسرّ في ذلك يكمن في أنّ

---

١) و هذا ما استشكل به بنجامان كونستان (Benjamin Constant) في الجدال الّذي ثاربينه و بين كانط.

قيمة الأفعال الأخلاقية ليست ذاتيّة لنفس العناوين بل هي معلّلة بالغايات المترتبة عليها. و هذا بدوره يرجع إلى عدم استقلال الأحكام العمليّة عن النظريّات. كماأنّ قصد الغايات المتعالية لايقلّل شيئاً من قيمة الفعل الأخلاقيّ، بل قصد نفس التكليف إنّما ينشأ من داع أعمق هوالوصول إلى الكمال الانسانيّ. فانّ القائل الّذي يلتزم بالصدق في كلامه بقصد أداء التكليف إذا أمعن في الفحص عن جذورنيّته في أعماق قلبه لوجد وراء هذا القصد داعي البلوغ إلى الكمال اللائق بالإنسان. و إذا لم يكن مثل هذا الداعي الطوليّ مضراً بأخلاقيّة الفعل فليمكن ذلك في بعض الدواعي الطولية الأُخرى. إلى غيرذلك من المناقشات.

٧) انّ مصدرالحكم الأخلاقيّ هوالطبيعة الإنسانيّة الآمرة بتحصيل اللذّات العاجلة فإنّ «اللذّة هي صوت الطبيعة» فكلّ فعل يؤدّي ألى لذّة فرديّة فهو خير، و كلّ فعل يؤدّي إلى ألم فرديّ فهو شرّ. و من الطريف أنّ هذاالاتّجاه لايعتني بشأن اللذّات المستقبلة مهمابلغت من القوّة والشدّة،لاسيّما إذاتوقّف حصولها على تحمّل آلام و مصاعب، كما لا يعتني بشأن الماضي، و لايعدّالتفكّر فيه من الفعل الأخلاقي، لاسيّما إذا أورث ذلك ندماً و حزناً، و إنّما شعاره الوحيد هو: «اغتنم الحال، و استوف حظّك منه».

و غير خفيّ أنّ في هذا الاتّجاه هلاك الأخلاق و ضياع القيمة الخُلقيّة من الأصل، و تبرير كلّ عمل لاأخلاقيّ إذا أوجب لذّة عاجلة لعامله!

و إن تعجب فعجب أنّ المنادي به (أريستبوس) هو تلميذ سقراط، و قد فسّرالسعادة الّتي جعلها أُستاذه غاية منشودة للانسان في أفعاله

باللذّة العاجلة، فسقط بالكرامة الإنسانيّة إلى ورطة سحيقة لامنجى وراءها. و نحن لانرى مبرّراً لإضاعة الوقت في مناقشة هذا الاتّجاه السخيف.

٨) انّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هو العقل الحاكم برجحان اللذّات الباقية و حسن تحمّل الآلام اليسيرة لأجل الحصول على تلك اللذّات و اجتناب اللذّات المستتبعة للآلام الطويلة أوالمتوقّفة عليها. و بعبارة أُخرى: ملاك الخير هوالسعادة الدنيويّة الّتي تحصل من طريق اللذّات الطبيعية الضرورية كالمأكل و المشرب و المنام، و مراعاة الاعتدال في اللذّات الطبيعيّة غير الضرورية كالمنكح، و كفّ النفس عن اللذّات غير الطبيعية و غير الضرورية كلذّة الجاه و الثروة. و هذا ما ذهب إليه إبيقور[1].

ويلاحظ على هذا الاتّجاه أوّلاً: أنّه أغفل اللذّة الأُخرويّة الّتي لاتقاس بها أيّة لذّة دنيويّة مهماكانت. فأين المتناهي من اللامتناهي؟ وأين اللذّات المشوبة بالآلام من اللذّات الصافية الّتي لاينغّصها شيءٌ؟ «و الآخرة خير و أبقى»؛ «لايمسّهم فيها نصب و لالغوب». و إذا أمكن الحصول على مثل هذه اللذّات ولو كان بقيمة تضحية جميع اللذّات الدنيويّة كان المتعيّن ترجيحها بنفس الملاك الّذي اعتبر في ترجيح اللذّات الباقية نسبيّاً.

و ثانياً أنّ هذا الاتّجاه قاصر عن إراءة معيار لترجيح اللذّات المتزاحمة إذا فرض تساويها من حيث البقاء و الدوام. فإذا تعارضت اللذّة العقليّة الحاصلة من التعلّم مع اللذّة النفسيّة الحاصلة من إرضاء العواطف المتعلّقة بالأُسرة و الجماعة مثلاً بحيث لم يتيسّر الجمع بينهما

1) Epicure

فما هوالملاك لترجيح إحداهما على الأُخرى؟

و ثالثاً أنّ هذه النظريّة قاصرة عن حكم ما إذا تزاحم التذاذ فرد مع التذاذ فرد آخر أو أفراد آخرين. فهل يجب تضحية لذّة النفس في سبيل التذاذ الغير، أويجب على كلّ فرد أن يسعى وراء الحصول على لذّته نفسه و لوتمّ ذلك بقيمة حرمان الكثيرين؟

ورابعاً انّ استثناء اللذّات غير الطبيعية و غير الضروريّة ممّا لا وجه له. ولا يكفي الاعتذار بأنّها مستتبعة لآلام كثيرة أومتوقّفة عليها، فانّ استلزام مثل هذه اللذّات لآلام تزيد عليها مـــن حيث الـــمدّة لاكليّة له.

و خامساً أنّ التركيز في الرجحان على عنصر الزمان خاصّةً غير موجَّه، بل لابدّ من اعتبار الشدّة إلى جانب المدّة كملاك لرجحان اللذّات بعضها على بعض، أو لرجحان لذّة على ألم أو بالعكس. فانّ العقل ربما يحكم برجحان لذّة قصيرة على لذّة هي أطول منها زماناً، لكون القصيرة أقوى و أشرف. و إذا وجب مقايسة اللذّات و الآلام من حيث الشدّة و الشرف أيضاً احتيج إلى مقياس لذلك، فهل يكفي في الترجيح شعورالفرد نفسه؟ فيلزم اختلاف القيم باختلاف شعور الأفراد، بل باختلاف حالات الفرد الواحد، و يختلّ بذلك نظام التقييم الخُلقيّ؛ أويوجدهناك معيار آخر؟ فيبقى التساؤل عن ذلك المعيار.

٩) انّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هو العقل بمعونة التجربة الّتي أثبتت ضرورة الحياة الاجتماعيّة و توقّف سعادة الفرد على سعادة المجتمع، فلا تكفي اللذّة الفرديّة معياراً لمعرفة الخير، بل لابدّمن مراعاة لذّة المجتمع. و بهذا يندفع بعض الإشكالات الواردة على النظريّة السابقة. واشتهر هذا الاتّجاه التجريبيّ بمذهب المنفعة العامّة،

و ذهب إليه «بنتام»[١] و «جون ستوارت ميل»[٢] مع فرق يسير بينهما يتلخّص في أنّ السابق يعتبر منفعة المجتمع كذريعة لتحصيل اللذّة الفرديّة بخلاف اللاحق الّذي يعطي الأصالة للمنفعة العامّة. و في أنّ «ميل» يعتبر الجانب النوعيّ والكيفيّ كمعيار أصيل لترجيح اللذّات و الآلام، فيصرّح بأنّه «ربما كان من الأفضل للفرد أن يكون إنساناً شقيّاً من أن يكون خنزيراً متلذّذاً، أو أن يكون سقراطاً متبرّماً من أن يكون غِرّاً سعيداً أحمق».

لكن مع ذلك كلّه و بعد التعديلات الّتي أُجريتْ على نظرّية اللذّة حتّى تبلورت في نظرّية المنفعة العامّة حسب ما قرّرها «ميل» فهي لا تخلو بعدُ من بعض المناقشات: كإغفال جانب الحياة الأُخرويّة في التقريرين جميعاً. و يختصّ التقرير الأوّل بالسؤال عن حكم صورة التزاحم بين لذّة الفرد و لذّة المجتمع الّتي لا يعود سهم منها إلى الفرد أصلاً، كما إذا توقّف تحصيل سعادة المجتمع على تضحية النفس؛ و بإغفال جانب الكيفيّة بصدد ترجيح اللذّات. و يختصّ التقرير الأخير بالسؤال عن الحاكم الّذي يُلزِم الفرد بتضحية لذّاته في سبيل تلذّذ الآخرين لاسيّما في مورد تضحية النفس؛ و عن تعيين الضابط لترجيح اللذّات المتعالية.

١٥) انّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هوالعقل الحاكم بحسن الأفعال الموجبة لوصول الانسان إلى الكمال اللائق به، ذلك الكمال الّذي هوالخيرالمطلوب، والّذي يلازم السعادة المنشودة. يقول أفلاطون في ما نقل عنه: «لا ينبغي البتّة أن يصغي المرء في نفسه إلاّ إلى صوت العقل،

1) Bentham 2) John. S. Mill

لأنّ العقل المستقيم إنّما هو صوت اللّه يخاطب به أنفسنا»[١] و هذا الاتّجاه العقليّ اشترك فيه ثلّة من حكماء يونان كسقراط و افلاطون و ارسطو، و تبعهم الكثيرون من حكماء المسلمين و عدّة من متأخّري الغربيّين كمالبرانش[٢] ولايب نيتز[٣] و إن كان تفاسيرهم عن ذلك مختلفة بما لايتسامح فيه. فبينما يؤكّد سقراط على السعادة الأبديّة و يجعل الحياة الطيّبة الاُخرويّة هي الغاية القصوى الّتي يجب على الانسان أن يبتغيها ويسلك سبيلاً يؤدّي إليها، حين يجيب معارضيه بأنّه «لايسعكم أن تثبتوا لنا أنّه يجب على الانسان أن يحيى حياة غير الحياة الّتي تنفعنا حين نكون في الآخرة، بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدّي للسعادة في الحياة و بعد الممات[٤]» لايكاد يوجد أيّ تأكيد من أرسطو على ذلك، بل يركّز هو على السعادة الدنيوية الحاصلة من بلوغ كلّ قوّة إلى كمالها في ضوء العقل، والّتي تحصل بأسباب كثيرة بما فيها الأولاد والأصدقاء والثروة والجمال. و بينمايجعل سقراط و افلاطون الحكمة والمعرفة اُمّ الفضائل ويعتبران الجهل و سوء الموازنة بين اللذّة الحاضرة والآلام المستقبلة منشأ الخطايا، نرى أرسطو ينتقد عليهما أنّ العلم لايكفي لصدور الأفعال الحسنة بل يشكّل شرطاً من شروطه فقط. و بينما يؤكّد افلاطون على أنّ للخير مثالاً عقليّاً شاهدته الروح الانسانيّة قبل تعلّقها بالبدن والّذي سوف تلحقه الروح بعد الممات اذاكان الشخص محسناً، و يرى أنّ مثال الخير الّذي تتعلّق به الفضائل هوفوق مثال الحقّ

---

١) راجع مقدّمة الأخلاق إلى نيقوماخوس، لبارتلمى سانتهلير، ص ٣٤.

2) N. Malebranche 3) G. W. Leibniz

٤) راجع مقدمة الاخلاق الى نيقوماخوس، ص ٦٠.

الّذي تتعلّق به العلوم والمعارف و فوق مثال الجمال الّذي تتعلّق به الفنون الجميلة، ينتقد عليه تلميذه بأنّ الخيرليس أمراً حقيقيّاً حتّى يكون له مثال عقليّ ـ مضافاً إلى إنكاره لكلّ المُثُل و لقدم الروح ـ و يؤكّد هو على أنّ القوّة العقليّة هي فوق كّل القوى الانسانيّة، و أنّ كمالها افضل الكمالات. إلى غير ذلك من الأُمورالّتي لايسعناالخوض فيها ههنا. و يختصّ كلّ تقريرَ ببعض الملاحظات الّتي لانطيل بذكرها.

و ممّا اتّفق عليه الحكيمان اعتبارالوسطيّة كمعيار لتمييز الفضائل من الرذائل، فكلّ فضيلة تكتنف برذيلتين في طرفي الافراط و التفريط. و قد نوقشت هذه النظريّة ببعض مناقشات ربما تندفع بالتأمّل في مختلف كلماتهما لاسيّما كلمات أرسطو في كتابه إلى نيقوماخوس. ولعّل أحسن ما توجّه به هذه النظريّة هو ضرورة التزاحم بين متطلّبات الانسان المتنوّعة. فينبغي تحديد كّل قوّة بما لايزاحم كمال قوّة أُخرى، و تحديدالجميع بما لايزاحم كمال القوّة العقليّة الحاكمة على الكلّ. فالإفراط في تحصيل ما تقتضيه قوّة خاصّة يوجب حرمان سائرالقوى عن مقتضياتها، كما أنّ التفريط يوجب حرمان نفس القوّة. و أمّا الإفراط بالنسبة إلى القوّة العقليّة فربما يوجب ضعف القوى البدنيّة المؤدّي إلى قصور القوّة العقليّة في فعلها بل إلى موت الانسان. و يظهر بذلك معنى كون العدالة رأس الفضائل، إذ بها تنال كلّ قوّة ماتستحقّه.

و ممّا ينبغي التنبيه عليه أنّ هذا الاتّجاه العقليّ لاينفي ارتباط العقل العمليّ بالنظريّ و لا بالتجربة، فلايتحاشى عن تعليل الفضائل بكونها مؤدّية إلى الكمال النهائيّ للإنسان، بخلاف مايبدو جليّاً من نظريّة «كانط» حيث يعتبر أحكام العقل العمليّ من

الأحكام السابقة على التجربة[1]. كما لايرى تقطيباً بين الفضائل و بين اللذّات العاجلة، بل يرى أنّ من الأفضل الجمع بينهما مادام لايوجب ترك الفضائل. يقول افلاطون في ما نقل عنه: «الخير الأكمل ليس كلّه في العقل ولافي اللّذة، بل هو مزيج بينهما جميعاً»[2] و هذا بخلاف ماسنلا حظه في الاتّجاه التالي.

۱۱) انّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هو العقل الحاكم بوجوب مسايرة الطبيعة والرضا بالمقدّرات الّتي تجري وفقاً لقوانين الطبيعة الجبرية الّتي تعبّرعن مشيّة الله تعالى بل تتّحدبها. و هذا هوكلّ ما نملكه من الاختيار الّذي يتعلّق بما يوجد في نطاق وجودنا، و امّا ماهو خارج عن هذا النطاق فهويجري وفقاً للنظام المحتوم، سواءٌ أرضينا أم كرهنا. فالخير هوالرضا و اطمئنان القلب و مجاهدة النفس و كفّها عن مشتهياتها و عن مكافحة المقدّرات، والشرّ هوالانهماك في اللّذات و متابعة الأهواء ممّايوجب التعلّق بما هو خارج عن نطاق وجود الإنسان، فيؤدّي إلى الاضطراب و القلق، ويقتضي النضال ضدّالطبيعة في جريانها الّذي هو خير في المجموع و بالنظر إلى ارتباط الحوادث بعضها ببعض. و هذا ما ذهب إليه الرواقيون بعد إجراء تعديل يسير على الطريقة الكلبيّة. و من الطريف أنّ جميع أفعال الخير متساوية بحسب درجة الفضيلة، و كذلك أفعال السوء، عند أصحاب هذا المذهب.

ويلاحظ عليه أوّلاً أنّ هذا الاتّجاه مبنيّ على فرضية متافيزيقية مردودة، و هي فرضية وحدة الوجود[3] بمعنى اعتبارالعالم كواحد آليّ و

---

1) Apriori

۲) راجع مقدمة الاخلاق الى نيقوماخوس: ص ۳۹.

3) Pantheism

اعتبارالخالق كـروحه وجوهره و اعتبار عقول الناس كأجزاء من العقل الإلهيّ- سبحانه و تعالى-.

و ثانياً انّه مبنيّ على تفسير خاطئ للقضاء الإلهيّ ممّايوجب الجبر في خارج نطاق الروح الإنسانيّ.

و ثالثاً أنّ اعتبارالخالق كروح أوجوهرللعالم ممّاينبثق عنه اعتبار القوانين الحاكمة على العالم مشيّةً له تعالى يقتضي شمول مشيّته القاهرة و قضائه الحتميّ لوجود الإنسان و شؤونه أيضاً. فاستثناء نطاق الوجود الإنسانيّ عن دائرة القضاء الالهيّ المحتوم تناقض في صميم هذه الفرضية.

و رابعاً انّ تسليم كون الإنسان مختاراً في نطاق وجوده الخاصّ به لاينفكّ عن تسليم تأثيره في الموادّ الخارجيّة، فيسري أثر اختياره إلى ما حوله ممّايتصرّف فيه باختياره، كخير يسديه إلى الغير، أو حقّ يسلبه عنه ويوجب خروج مثل هذه الحوادث عن النظام المحتوم، و حينئذ فإمّا أن يعتبرالرضا بظلم الآخرين و اجباً أخلاقيّاً فيلزم وجوب الرضا بأمر غير محتوم و خارجٍ عن نظام الخير، و إمّا ان لايعتبر واجباً فيلزم محذور القلق و الاضطراب. و هذا بدوره أيضاً يؤدّي إلى تناقض آخر. اللّهمّ الاّ ان تعتبر الحركات البدنية كلّها جبرية، فيسأل عن ملاك اعتبار الانهماك في اللذّات شرّاً و الكفّ عن المشتهيات خيراً. فهل يصحّ وضع أمر جبريّ موضع التكليف والحكم عليه بالخير والشرّ الاخلاقيّين؟!وهل هذا إلاّنفي لموضوع الأخلاق رأساً؟!

و أخيراً فإنّ هذه النظرية الأخلاقية لمخالفتها للفطرة الإنسانية غير قابلة للعمل إلاّ في الشاذّ النادر من أفراد المجتمع.

١٢) انّ مصدرالحكم الأخلاقيّ هو قانون الحياة يعني نموّ القدرة

في الكائن الحيّ. فإنّ الرغبة في الحياة تنبثق عنها الرغبة في القدرة و الإرادة المبدعة. فمنشأ الفضائل الخُلقيّة هوالقدرة و القوّة، حتّى أنّ حسن العفّة يكمن في قوّة الفرد على الكفّ عن الشهوات الجامحة، و قبح الخلاعة يكمن في ضعف الإرادة، كما أنّ قبح الكذب والرئاء والتدليس يكمن في ضعف النفس عن إظهارالواقع. و هذا ما ذهب إليه «فردريك نيتشه[1]» الآلمانيّ. و هوالذّي شنّ نضالاً عنيفاً ضدّ أخلاق المسيحيّة والرواقيّة، فصرّح بأنّ نظريّته في الأخلاق تبتني على «تطويرالقيم السائدة» كما أنّه مدح الرعونة والصلابة والغرور و اقتحام المخاطر تجاه ماكانت المسيحية تمدحه من الرفق والرحم والتواضع والرضا والتسليم. و هكذا أنكرتساوي الأجناس والشعوب، وأكّدعلى لزوم تقدّم الجنس القويّ و سيادته و استخدامه للضعفاء، و كذلك أكّد على تقدّم الأبطال والأقوياء على سائرالأفراد في نطاق المجتمع. و قدكان لهذا الاتّجاه أثره في ثقافة بعض الشعوب، و إيقاد نارالحروب، ونشوء النزعات العنصريّة والقوميّة. فهذا الاتّجاه يضاهي نظريّة اللذّة العاجلة في هدمه لأساس الأخلاق و إنكار المثل العليا، و ينحدر بالكرامة الانسانية إلى مستوى السباع، كماكانت تنحدر في تلك النظريّة إلى مستوى البهائم. و كذلك يشارك هذا الاتّجاه نظريّة «سبنسر» في تدعيم الأخلاق بعلم الحياة (البيولوجيا) و استمداد القيم الأخلاقية من قوانين الطبيعة.

١٣) انّ الأخلاق ظاهرة إنسانيّة فوقيّة تتطوّر وفقاً لتطوّرالوضع الاقتصاديّ و تحكم عليها أُصول المادية الديالكتيكيّة

1) F. Nietzsche

الحاكمة على الطبيعة والانسان والفكر و التاريخ والمجتمع على السواء. فليس هناك أُصول اخلاقية خالدة، أو مُثُل عليا ثابتة، أوأحكام خلقيّة لاتنالها يدالتطوّر. بل الفضيلة هي ما تقتضيه الظروف الخاصّة للمجتمع، الخاضعة لقوانين الديالكتيك الجبريّة العمياء. فالسرقة مثلاً تعدّمذمومة في المجتمع الإقطاعيّ والرأسماليّ، الّذي يسوده مبدأ الملكيّة، وتصيرفضيلة إذا احتاجت إليها الثورة العمّاليّة التقدّميّة، و تفقد موضوعها عند وصول المجتمع إلى قمّة الشيوعيّة اللاطبقيّة. و هذا بالرغم ممّا ينادي به «ماركس» في دعوته إلى الكفاح ضدّ الرأسماليّة، من أنّها أهلكت «القيم الانسانيّة» و صيّرت الانسان العامل كمتاع يباع و يشترى، حيث يشتري الرأسماليّ عمله و هوحاصل حياته بثمن بخس و «يسرق» منه حظّه من عمله. فهو ـ كمايقول «شاندل» ـ كفيلسوف ماديّ يحطم تحت عجلات الجبر الديالكتيكيّ الأعمى نفس القيم الّتي يحمدهاكقائدسياسيّ!

وليت شعري ماذا يعني بـ «القيم الانسانيّة» من لايرى الإنسان إلاّ كتلة من المادّة تطوّرت بفضل القوانين الجبرية المادّية و التضادّالداخليّ إلى حيوان أعجم ثمّ إلى الشكل الفعليّ، ولايزال خاضعاً لتلك القوانين بوصفه جزءً صغيراً من الطبيعة، و تنعكس فيه التفاعلات المادّية في صورة الإدراكات المتنوّعة. و هذه الإدراكات عندتعقّدها البالغ تبدو في صورة القوانين الاجتماعيّة و الآداب و الأخلاق الّتي تتطوّر بدورها تبعاً للتطوّرات الحاصلة في أدوات الإنتاج؟! و لماذايرثي لضياع تلك القيم و هو لا يتمّ إلاّ بمقتضى القوانين الجبريّة طبعاً، ولايكون إلاّ من لوازم مرحلة من مراحل التكامل الاجتماعيّ؟!

و هناك آراء و مذاهب أُخرى في المسألة لانطيل بذكرها.

و ممّا يلاحظ على أكثر النظريّات أنّ المسألة الأخلاقية قد فقدت خصيصتها و طابعها القيميّ في ظلّ هذه المذاهب المتطرّفة، واصبحت منصبغة بصبغة وضعيّة أو واقعيّة، فكأنّها قانون وضعيّ أو طبيعي أو فلسفيّ في أفضل الصور و نحن لاننكر علاقة الأخلاق بالفلسفة أو علم النفس مثلاً، بل نؤكّد على المحافظة على طابعه الخاصّ. و بهذاالصدد نعالج مفهوم القيمة الخلقيّة.

القيمة الخلقيّة

لاشكّ ان الحكم الأخلاقيّ حكم قيمّي أو تقديريّ، و يصحّ التعبير عنه بصيغة إنشائية (افعل، أو لاتفعل). و من هنا زعم بعض الفلاسفة الأخلاقييّن أنّ ميزة الحكم الأخلاقيّ هي كونه إنشائياً، و بها يمتاز عن الأحكام الواقعية أوالتقريرية المتعلقة بسائر العلوم. فقاموا بالفحص عن منشئ الحكم: فذهب بعضهم إلى أنّ منشيء الحكم هوالله تعالى، وذهب بعض آخر إلى أنّ الحاكم هوالعقل العمليّ، وذهب ثالث إلى أنّه هوالعقل الجمعيّ. و قد عرفت من خلال ما ذكرناه أنّ الصيغة الإنشائية غير مقوّمة للحكم الخُلقّي، بل يصحّ التعبير عنه بصيغة إخبارية كأن يقال: ينبغي أو لا ينبغي؛ يحسن أو يقبح... و هذا الاختلاف بين الصيغ يرجع في الحقيقة إلى تفنّن الذهن في أساليبه. و على فرض التسليم فهذه الخصيصة لا يختصّ بها الحكم الاخلاقي فقط، بل توجد في الأحكام الوضعيّة أيضاً، فلا يصحّ عدّ الأمر و النهي من مميّزات الحكم الأخلاقي و لارصيداً للقيمة الخلقية.

لكن ليعُلمْ أنّ بيان سائرالفلاسفة ممّن جعل مصدر الحكم

الأخلاقيّ هوالطبيعة أوالعقل ـ على وجه آخر غير جهـة الأمر و النهي ـ أيضاً قاصر عن تعريف القيمة الخلقية و تعيين وجه امتياز الحكم الأخلاقي عن القانون العلميّ أو الفلسفيّ. و نركّز على النظرية الاخلاقية لقذ ماء يونان[١] و الّتي ارتضاها الفلاسفة المسلمون، لأنّها أقرب إلى الصواب. فبناءً على هذه النظرية و قبول أنّ معيار حسن الفعل من وجهة النظر الأخلاقيّ هو تأثيره في وصول الإنسان إلى كماله الخاصّ به، أقول: حتّى بناءً على هذه النظرية لابدّ من تبيين للقيمة الخلقية الّتي يمتاز بها الحكم الخُلقّي عن غيره. فليس يكفي معرفة العلاقة بين الفعل و بين ما يترتّب عليه من الكمال، بما هي نوع من علاقة العلّيّة، لمعرفة القيمة الخلقية.

فلسائل أن يسأل: لِمَ لا تعتبر العلاقة بين فعل الحيوان و بين الكمال الحاصل له من طريق ذلك الفعل معياراً لوصف فعله بالحسن الأخلافي؟فهل يرجع هذا الافتراق إلى مجرّد الاصطلاح و المواضعة؟ اوالى اختلاف مرتبة الكمال الإنسانيّ عن الكمال الحيوانيّ، فالفعل الموصل إلى الكمال الإنسانيّ إنمّا يكون فضيلة لأجل انّه سبيل إلى كمال أعلى ممّا يحصل من فعل الحيوان؟ أوهناك سرّ آخر؟ و هذا السؤال يجري بوجه مشابه في عدّة اُخرى من النظريات، كما تعرف بالتأمّل فيها.

لكنّ المواضعة لاتوجب فرقاً حقيقيّاً بين الفعلين، و امّا اختلاف المراتب فإنّما يوجب اختلافاً في مراتب القيمة، ولا يوجب سلبها إطلاقاً عن الأضعف نسبياً. فليلتمس كشف السرّمن طريق آخر.

والّذي نراه أنّ هذا السرّيكمن في نفس الفعل الانسانيّ الّذي

---

١) راجع النظرية المنقولة تحت الرقم (١٥).

يشكّل موضوعاً للحكم الاخلاقيّ بماله من المبادئ النفسيّة الّتي يمتاز بها عن الفعل الحيوانيّ. فنقول: لاشكّ أنّ من المبادئ المؤثرة في صيرورة الفعل ذاقيمة خلقية عقل الانسان. فان الفعل الصادر عن مجرّد الغرائز لايتمتّع بأيّ قيمة اخلاقية، و لهذا لاتتمتّع الأفعال الحيوانية الناشئة عن الغرائز بالقيم الأخلاقية. لكن يثور هناك سؤال هوأنّه لوكان الانسان مزوّداً بالعقل وحده، كمايقال عن الملائكة، فهل كان يتمتّع فعله بقيمة أخلاقية؟ و إذا كان الجواب بالنفي كماهو الظاهر فسرُّالقيمة يكمن في انتخاب مايشيراليه العقل و ترجيحه على ماتقتضيه الغرائز الحيوانية.

فتحصّل ان الفعل الاخلاقي انّما يكون ذاقيمة لاجل انه يصدر عن كائن مزوّد بد وافع نفسيّة متدافعة، ويختار الجانب الذي يفتي به العقل بارادته الحرّة على سائر الجوانب. فكأنه يدفع سائر المبتغيات كثمن لمايشتريه من الفضيلة، ولهذا تصيرالفضيلة ذات قيمة.

و من هنايظهر دور الإرادة الحرّة في القيمة الخلقيّة، كما يظهرمنه سرّ استطاعة الإنسان على العروج إلى مقام يترفّع عن مقامات الملائكة بحيث يليق ان يصير مسجوداً أومخدوماً لهم.

و بعد ذلك كلّه، يبقى سؤال آخر هو ان الفعل المتمتع بالقيمة الخلقية و إن كان صادراً عن إرادة حـرّة الاّ أنّه لايكون فاقداً لأيّ دافع نفسانيّ مطلقاً. فماهو دور النيّة الباعثة على اختيار جانب أكسب الفعل قيمة خلقية؟ والإجابة على هذا السؤال تستدعي توضيح مفهوم النيّة.

مفهوم النيّة

انّ الفعل الصادر عن إرادة من الفاعل تسبقه رغبة اليه، ولهذه

الرغبة استعداد في نفس الفاعل ينبعث بنوع من الإثارة و التنبيه. فاذا كانت هناك رغبات نابهة متدافعة كان التأثير للرغبة الغالبة. وربما يتردّد الفاعل في الترجيح فيتروّى لذلك، و ربما يتعيّن أحد الأطراف لحصول عادة أو أُنس أوغيرهما، فلايحتاج إلى التروّي. هذا كلّه في مايتعلّق بجهاز الإرادة في النفس.

لكنّ العمل الإراديّ لايتمّ بدون العلم التصوريّ و التصديقيّ. فحصول انواع من العلم يعتبرمن شروط تحقق الارادة، وليس للعلم و الإدراك و الإحساس سوى الكشف والهداية. فليس لنوع منه دور آخر في إيجاد الداعي والباعث بحقيقة معنى الكلمة. فلايكفي حكم العقل ـ نظرياً كان أوعملياً ـ لانبعاث الرغبة و تحقّق الإرادة، بل لابدّمن كون الفعل ذريعة لإرضاء رغبة كامنة في النفس تتبلور في إرادة الفعل على ضوء العلم و هداية العقل. و لايعقل صدور فعل إراديّ بمجرّد حكم العقل أو حكم أيّ حاكم غيره من دون أن ينبثق عن ميل كامن في نفس الفاعل، و من غيرأن يكون مرغوباً فيه بوجه من الوجوه.

وقداصطلح علماء النفس لمبادئ الفعل بالميول والنوازع والحوافز والبواعث والسوائق والدوافع والدواعي و غيرها، و ربما تختلف الاصطلاحات في مدارس علم النفس، ولايهمّنا التعرّض لها. والّذي نركّز عليه هو أنّ جميع الأفعال الإرادية مسبوقة بميول فطرية،و منتهية إلى رغبات كامنة في النفس تنبعث بنوع من أنواع المنبّهات الداخليّة اوالخارجية، سواء كانت الرغبة متعلّقة بأعضاء البدن أوبقوى الروح، و سواء كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان أو مختصّة بالإنسان، و سواءكان تأثيرها في الإرادة بالمباشرة او بغيرالمباشرة. و نسمّي الرغبة المؤثّرة بالفعل في حصول الإرادة مطلقاً بالداعي، سواء

كان تأثيرها بمفردها اوبالاشتراك مع داع او دواع أُخرى، و سواء كانت الرغبة غريزية أوغير غريزية، و سواء كانت غير الغريزية مشعوراً بها و ملتفتاً إليها تفصيلاً أوغير مشعور بها كذلك بل كانت مغيّبة بستار من الغفلة، و نخصّ الداعي غيرالغريزيّ باسمالنيّة وإن كان الشعور به يختلف بالشدّة والضعف، والوضوح والخفاء، والتفصيل والإجمال. فلانسمّي الدواعي الغريزية المؤثرة في أفعال الأطفال الصغار و من ينسج على منوالهم بالنّيات. و قدمرّأنّ الفعل الصادر عن مجرّد اقتضاء الغريزة لايتمتّع بقيمة خلقيه إطلاقاً، وإن صحّ اعتباره إراديّاً. و من هنا اتّضح أهمّية دور النيّة في كسب القيمة الخلقية. لكنّ القيمة الحاصلة ربماتكون سلبيّة، و ذلك عندمايكون الداعي الملتفت إليه مضاداً للكمال النهائي للإنسان.

ولابأس بالإشارة هنا إلى نكتة تنفع في تقييم الأفعال الأخلاقية و هى أنّ الداعي إلى الفعل ربما يكون متعدّداً ـ كما أشرنااليه ـ و هذا التعدّد قديكون عرْضيّاً و قديكون طوليّاً، بمعنى أنّ الفعل قديصدر عن دواعي متعدّدة موجودة على صعيد واحد لايكون بينها ترتّب و علاقة سببيّة، و قديصدر عن دواعي مترتّبة بعضها على بعض. والدواعي العرْضيّة قدتكون مؤثّرة بالاجتماع بحيث لوفرض وجود واحد منها وحده لما كان مؤثّراً في تحقّق الإرادة، و مثل هذه الدواعي لاتكفي لإعطاء القيمة الخلقية للفعل الأخلاقي إذالم يكن بعضها غير صالح لذلك. و قديكون كلّ واحد منها صالحاً للتأثير التامّ في تحقق الارادة، و حينئذفلو كان بعض الدواعي موجباً للقيمة الخلقيّة دون البعض الآخر لماضرّ الثاني بقيمة الفعل، إلاّ أن يكون موجباً لقيمة سلبية فيقاس بين القيمتين و يقيّم الفعل بحسب التفاضل. و ربما تكون القيمة السلبيّة

موجبة لحبط القيمة الإيجابية و إبطالها رأساً كالرئاء في العبادة. و أمّا الدواعي الطوليّة فإن كانت كلّها موجبة للقيمة الخلقية الإيجابية تضاعفت قيمة الفعل، و إلاّ كان التقييم بحسب الداعي المباشر، و كان للداعى البعيد قيمته إذاكان أمراً اختياريّا بوجه من الوجوه.

دورالنيّة في القيمة الخلقيّة

إنّ كثيراً من المدارس الأخلاقية لاتعتني بشأن النيّة في العمل الأخلاقيّ، و هو ظاهر من مبانيها. وإن أكثرالنظريّات اهتماماً بها هي نظريّه «كانط» حتّى أنّه جعل الخيرالأصيل هوالإرادة الخيرة الّتي يستمدّالفعل الأخلاقيّ قيمته منها، و هي إرادة احترام القانون وامتثال أمرالعقل. و قداعتبرأيّ نيّة أُخرى ضارّةً بقيمة الفعل من الوجهة الأخلاقية. و نحن نوافقه على اعتبارالنيّة في القيمة الخلقية، و نفارقه في نقطتين:

إحداهما نقطة التركيز على نيّة احترام القانون، فإنّنانرى أنّ إرادة وجه الله تعالى وابتغاء مرضاته هي فوق إرادة احترام حكم العقل.

و **ثانيتهما** نقطة التأكيد على نفي أيّ نيّة أُخرى، فانّنالانرى بأساً ببعض النيّات الطولية والعرْضية، بل نرى أنّ وجود بعض النيات يزيد الفعل الأخلاقيّ فضيلة و قيمة. فنحن لانرى نيّة الوصول إلى الكمال ضارّة بنيّة احترام القانون العقليّ، بل نقول بعدم انفكاك هذه عن تلك أبداً كما أشرنا إليه عند نقد نظرية كانط. و كما لاتضّر نيّة ابتغاء رضوان الله تعالى والوصول إلى فوزلقائه بقيمة الفعل عند ماتصير سبباً لتحقق داع مباشر للفعل هوامتثال حكم العقل مثلاً (إذا صحّ اعتباره داعياً) بل تزيد الفعل قيمة و فضيلة. بل نقول لاتضرّ نيّة الوصول إلى رحمته

تعالى والأ من من عذابه بقيمة الفعل إذا صارت سبباً لحصول داع آخر هوامتثال أمره تعالى أوامتثال أمرالعقل (إذا صحّ نسبة الأمرإليه) وإن كان مثل هذا الفعل سوف لايبلغ درجة الفعل المأتيّ به لمجرّد ابتغاء رضوان الله تعالى، و كان بينهما كما بين الأرض والسماء. و كذلك لاتضرّنيّة التبرّد أو التنظيف بقيمة الوضوء أو الغسل إذا اجتمعت مع نيّة التقرّب إلى الله تعالى بحيث كانت النّية الأخيرة صالحة للتأثير التامّ في إرادة الفعل.

والمناقشة الجذريّة لهذا الجانب من المذهب الكانطيّ تتجلّى في ما أشرنا إليه من أنّ الفعل الإراديّ لابدّ و أن تسبقه رغبة فطرية تتبلورفي الإرادة، و أنّ شأن العقل كقوّة مدركة ينحصر في الهداية و إراءة الطريق، وأنّ مجاله غير مجال الإرادة و مبادئها. فإرادة إطاعة العقل لابدّ و أن تنشأ من رغبة فطرية، و هي لاتكون إلاّ الرغبة في الكمال والسعادة. فهذه النيّة هي الرصيد الأ عمق لكلّ فعل يؤتى به على ضوء العقل. كما أنّ الحقّ أن الحكم العمليّ للعقل يبتني على إراءة طريق يوصل إلى الكمال المطلوب والسعادة المنشودة بالفطرة. اللّهمّ إلاّ أن يُدّعى وجود مبدأ مستقلّ في النفس للإطاعة لا شأن له إلاّ الرغبة في إطاعة العقل العمليّ، كما ادّعى كانط استقلال العقل العمليّ عن العقل النظريّ والتجربة. و غير خفيّ أنّ مثل هذا الادّعاء التحكّميّ لايصلح لتبيين الحقايق و حلّ المعضلات.

و يستنتج منه أنّ القيمة الخلقية ليست رهن نيّة اطاعة العقل، بل إرادة إطاعة العقل ليست إلاّ مظهراً من مظاهر الرغبة في الكمال والسعادة. فلايصحّ عدّهانيّة مستقلّة و داعياً مؤثّراً بوحده في إرادة الفعل الاخلاقيّ فضلاً ان تعدّ معارضة لنيّة الكمال. بل انّ رصيد القيمة

الخلقية في الحقيقة هونيّة الوصول إلى الكمال الانساني بترجيح الرغبة الخاصّة به على سائرالرغبات.

و إذا سمّيت هذه الرغبة بالرغبة العقليّة أوالشوق العقلانيّ فليس معناه انّ للعقل ـ بما انّه قوّة مدركة ـ شوقاً إلى شيءٍ، بل سبيله سبيل الشوق الحسّيّ الّذي يضاف إلى الحواسّ مع أنّه لاشأن لها إلاّ الإدراكات الحسيّة. فيكون المراد بالرغبة العقلية الرغبة التي يصدّق العقل بحسن إرضائها، و صحّة تضحية سائرالرغبات في سبيلها لمايرى من تواؤمها مع الكمال الإنسانيّ.

و تتلخّص مناقشة كانط في هذا الجانب من مذهبه في مايلي:
اوّلاً ليس للعقل حكم بمعنى الأمر و الإلزام، بل إنّما هوإدراك للرابطة بين الفعل و غايته. و هذا الإدراك يتمثّل في صيغة إنشائية بتفنّن من الذهن.

و ثانياً إرادة العمل على وفق مايحكم به العقل ليست إرادة جزافيّة، بل هي ناشئة عن رغبة فطريّة. و ليس في النفس رغبة خاصّة لإطاعة العقل بما هي، بل إنّما هي رغبة إلى الكمال الّذي يحدّده العقل.

و ثالثاً تعدّدالنيّات طولاً و عرضاً لايضرّ بقيمة الفعل الأخلاقي مطلقاً. بل ربما يكون بعض النيّات الطولية ممّايزيدالفعل الأخلاقي قيمة و فضيلة. و ستتّضح هذه النقطة زيادة اتّضاح.

أضف إلى ذلك أنّ النظرية الكانطية لاتنطوي على تبيين فلسفي لارتباط النيّة بالقيمة.

و بعد، فقد بقي على ذمّتنا تبيين العلاقة الذاتية بين النيّة و القيمة، و هذا ماطوى القوم عنه كشحاً ـ في مانعلم ـ و كأنّهم اعتبروه لغواً، فمرّوا به كراماً!

العلاقة الذاتية بين النيّة والقيمة

. إذا اعتبر مجرّدالكمال أواللذّة أوالسعادة أوالمنفعة العامّة معياراً للقيمة الخلقيّة أشكل تبيين الرابطة بينها و بين النيّة. و كذا سائرالمعايير المزعومة في سائرالنظريّات. و ربما يظنّ أنّ مفتاح المشكلة هوجعل رصيدالقيمة الخلقية في الأمر و الانشاء، حيث يمكن بناءً عليه أن يقال بأنّ الأمر تعلّق بالفعل الصادر عن نيّة خاصّة. لكن هذا الظنّ أيضاً لايغني شيئاً، لأنّه ينقل السؤال إلى سبب اشتراط النيّة المعيّنة في متعلّق الأمر.

و لعلّك تستطيع أن تحلّ المشكلة باتّخاذ مقدّمات ممّامرّ في بيان القيمة و النيّة على مايلي:

١) انّ القيمة الخلقية تكمن في الإرادة الحرّة للجانب الّذي يفتي به العقل.

٢) انّ الإرادة مسبوقة برغبة فطريّة تنبعث في النفس و تشكّل داعياً إلى ترجيح جانب خاصّ من الفعل.

٣)انّ النيّة عبارة عن الداعي المشعوربه المؤثّر في إرادة الفعل.

و تستنتج من هذه المقدّمات أنّ للنيّة سببيّة ذاتيّة لحصول القيمة الخلقيّة في الفعل. و إن شئت قلت: نسبة الفعل المفتى به من قِبل العقل إلى النيّه المتعلّقة به هى نسبة القالب الجسد انيّ إلى الروح، فإذا تعلّقت النيّة الّتي هي بمنزلة الروح، بالفعل الّذي يصلح لها و يكون بمنزلة البدن، تحقّقت القيمة الخلقية الّتي هي و ليدتهما.

و إذاكان تبيين الرابطة الذاتية بين النيّة والقيمة الخلقية متيسّراً على ضوء هذه المقدّمات فتبيين الرابطة بين النيّه والكمال الإنسانيّ لايتيسّر بهذه السهولة، فهي مسألة فلسفية عميقة في نفسها قبل أن

ترتبط بالأخلاق. لكنّها برغم صعوبتها لاتستعصي على الحلّ المقبول.
ولابأس بإشارة ههنا إلى طريق الحلّ:

إنّ الأفعال الصادرة عن الإنسان و الآثارالناشئة عن وجوده ليست كلّها صادرة عن مبدأ و حدانيّ بماهو مبدأ واحد بسيط، بل انّ لكلّ طائفة منها مبدأ خاصّاً ربمايشارك الإنسان بعضاً آخر من الأنواع في ذلك المبدأ. فمنها مايتشارك فيه مع النبات، و منهامايتشارك فيه مع انواع الحيوان، و منها مايختصّ به دون غيره. و إذا كانت الأفعال الصادرة عن الأنواع مؤثّرة في تكاملها نوعاً من التأثير فذلك التأثير في الكمال يختصّ بالمبدأ الّذي صدر عنه الفعل. فالتغذّي مثلاً يؤثّر في تكامل الانسان بما أنّه جسم نامٍ أي في كمال المبدأ الّذي يتشارك فيه مع النبات؛ و انواع الأفعال الحيوانية تؤثّر في تكامله كحيوان. و إنّما المؤثّر في تكامله بوصفه موجوداً متميّزاً عن سائر الأنواع هوالّذي يصدر عن مبدئه الإنسانيّ الخاصّ، أعني ما يصدر عن المبدأ العقلانيّ و ينطوي في صميمه على روح الاختيار الحرّويشتمل على النيّة الّتي هي العنصر الأساسيّ في خلق القيمة الخلقية، على ماتبيّن.

و بهذا تتّضح العلاقة الذاتيّة بين النيّة و بين الكمال الانسانيّ. إلاّ أنّ النيّة ـ كماأشرناإليه ـ ربماتوجب قيمة سلبية فتكسب للفاعل كمالاً سلبياً. و هذا مالايتأتّى في الحيوان الفاقد لمبدأ التمييز بين الفضائل والرذائل و قوّة ترجيح بعضها على بعض بالاختيار الحرّالنابه. و لهذا يعدّالإنسان الشرير شرّالدوابّ و أضلّ من الأنعام، كمانطق به القرآن الكريم حيث يقول: «إنّ شرّالدوابّ عندالله الّذين كفروافهم لايؤمنون» و قال في موضع آخر: «إنّ شرّالدوابّ عندالله الصّمّ البكم

الّذين لايعقلون» و قال في موضع ثالث: «اولئك كالأنعام بل هم أضلّ اولئك هم الغافلون».

تقدير النيـّة

أمّا الآن و قداتـّضح الدور الـّذي تلعبه النيـّة في إنتـاج القيمة الخلقيّة، واتـّضح علاقتها الذاتية مع الكمال الإنسانيّ فقدحان أن نبحث عن مشخّصات النيّة الّتي تصلح أن ينويها الإنسان و عن الرغبة الّتي ينبغي ترجيحها حتّى يفوز بقيمة خُلقية. ولنقدّم لهذا مقدّمة:

لاريب أنّ الإنسان مفطور على حبّ الكمال (و هوفي الواقع درجة شديدة من وجوده) بل إليه يرجع حبّ الجمال و حبّ الحقّ أيضاً، لأنّ الجمال نفسه كمال للجميل، و إدراكه كمال لمن يشعر به. و هكذا معرفة الحقّ كمال للمبدأ العقلانيّ في الإنسان. و لذلك فلاتكون الرغبة في الكمال قابلة للتعليل على ماهوشأن الرغبات الفطرية جميعاً، و لايتعلّق بها أمر أونهي، ولاتتمتّع بقيمة خلقية لماتفقد في ذاتها من عنصر الاختيار.

كما انّ الكمال نفسه ليس موضوعاً للحكم الأخلاقيّ و لا يتّصف بالحسن الأخلاقيّ، فاذا وصف بالحسن و كونه ذاقيمة فذلك الحسن و تلك القيمة هما غيرالحسن الأخلاقيّ و غيرالقيمة الأخلاقية. و إذا وصف بالوجوب فإمّا أن يكون مجازيّاً و باعتبار مقدّمات تحصيله، و إمّا أن يكون تعبيراً عن رغبة فطرية. فإنّ الأحكام الأخلاقية لا تتعلّق إلاّ بالأفعال المحصّلة للكمال الإنسانيّ، و هي لا تكون إلاّ أفعالاً اختياريّة صادرة عن إرادة حرّة نابهة.

و أمّا اتّصاف الأفعال الأخلاقيّة بالوجوب والتعبير عن صفتها بصيغة إيجابيّة فليس لأجل تعلّق أمر بها صادر عن آمر خارجيّ أو داخليّ ـ كما زعم ـ بل إنّما هو تعبير عن رابطة ضروريّة بينها و بين ما يترتّب عليها من الكمال المطلوب بالذات، تلك الرابطة الّتي يعبّر عنها في الفلسفة الأُولى بالضرورة أوالوجوب بالقياس. و مغزى ذلك أنّه إذا كان الكمال الإنسانيّ مطلوباً بالفطرة فمن الواجب أن يتوصّل إليه بالأفعال المؤثّرة في حصوله. فالفعل الأخلاقيّ مطلوب و واجب لكونه موصلاً إلى الكمال. و أمّا الكمال نفسه فإنّما هو مطلوب، و ليست مطلوبيّته إلاّ لكونه كمالاً فحسب. نعم، الكمالات الحيوانية والنباتية تكون مطلوبة بالعرض للإنسان بما هو إنسان، و من الضروريّ انتهاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات.

و لايتوهّمنّ أنّ الالتزام بهذه القاعدة يقتضي انتهاء الواجبات إلى واجبات ذاتية هي الواجبات الاخلاقية الأصلية، فيؤول الأمر إلى ما ذهب إليه «كانط» من كون الواجبات الأخلاقية غير قابلة للتعليل بشيئ. و ذلك لأنّ طبيعة الفعل تقتضي التعليل بالغاية لكونه وسيلة بالذات إلى تحصيلها، و هذه الصفة الذاتية للفعل لا تنفكّ عنه أبداً، و يكون دائماً معلّلاً بالغاية، و مطلوباً بمطلوبيّتها، فالفعل مطلوب بالغير، والغاية مطلوبة بالذات بالنسبة الى الفعل، و ان كانت نفس الغاية يصحّ اعتبارها مطلوبة بالغير بالنسبة إلى غاية فوقها، كما ان غاية الافعال النباتية والحيوانية تكون مطلوبة للانسان بما هو إنسان لأجل التوصّل بها إلى الكمال الانسانيّ لا لأجل ذاتها. فقصرالنظر على الغاية الحيوانية مثلاً و اعتبارها غاية اصيلة تنزّلٌ في الواقع إلى مرتبة الحيوانيّة.

وبالرغم من كون الكمال ـ لوباً ذاتياً للانسان فليس كل مصاديقه معروفة للجميع، بل لابدّ لمعرفـ ـ من إعمال الفكر و الاستمداد من العقل أوالوحي. و لأجل ذلك كثيراً ما يشتبه الأمر في مقام التطبيق، فيظنّ ماليس بكمال كمالاً، أويظنّ ما هو كمال متوسّط كمالاً أعلى و غاية قصوى. و تختلف بذلك الأنظار في تقييم الافعال الأخلاقية، و كذلك تختلف قيمها الواقعية حسب اختلاف النيّـات المتعلّقـة بالكمالات الحقيقيّة أوالمظنونة، والكمالات المتوسّطة أوالأخيرة.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدّمة هي أنّ أفضل النيّات نيّة الكمال النهائيّ، و تتنزّل قيمة الفعل بتنزّل النيّة من الغاية القصوى إلى الغايات المتوسّطة و الد نية ـ إذا لم تكن الغاية الأخيرة منويّة بالاصالة ـ إلى أن تصل إلى الصفر، و ذلك إذا لم تكن الغايات الإنسانية منويّة إطلاقاً. ثمّ تتنزّل إلى قيمة سلبيّة عند ما يكون الداعي إلى الفعل أمراً مضاداً للكمال الإنسانيّ.

درجات النيّة والقيمة

علمنا أنّ لقيمة الفعل نسبة مع النيّة الّتي هي بمنزلة الروح للفعل الأخلاقيّ، و أنّ قدر النيّة تابع لقدرالكمال الّذي تتعلّق به. فتعيين النيّة الّتي تمتّع الفعل بأفضل قيمة، يتوقّف على معرفة الكمال النهائيّ للإنسان. و من جانب آخر: فقالب الفعل يجب أن يكون صالحاً لتعلّق هذا الروح به، فمن البدهيّ عدم إمكان الإتيان بكلّ فعل بالدواعي الشريفة. و صلاحية الفعل تنشأ عن الرابطة الذاتية بينه و بين ما يترتّب عليه من الغاية، أعني الكمال الحاصل للفاعل بسببه. فبالنظر إلى هذين الجانبين تتأكّد ضرورة معرفة الكمال الانسانيّ الّذي يتناسب مع

الفعل و مع النيّة المتعلّقة به.

و هذه المعرفة ليست بديهية، فلا تحصل إلاّ بالكسب. و حيث يضيق بنا المجال من التوسّع في البحث الفلسفيّ و تمهيد المقدّمات لإقامة البرهان الساطع على هذا المرام فالأولى أن نقتنع بالإشارة إلى النتيجة المستفادة من البرهان، المعتضدة بالنصوص، لاسيّما بالنظر إلى أنّ هذه الكلمة هي كمقدّمة للبحث القرآنيّ.

فنقول: الكمال النهائيّ للإنسان هو بلوغه إلى مرتبة من الوجود لاتُبقي حجاباً بينه و بين ربّه، بحيث يستغرق في مشاهدة جلاله و جماله، و يبتهج بلقائه و وصاله، و يتلذّذ بكلامه و خطابه، و يسعد بخاصّة رحمته و رضوانه. «يا ايّتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة»؛ «في مقعد صدق عند مليك مقتدر»؛ و تتلوه مراتب أُخرى من الكمال تتجلّى في درجات الجنّة «هم درجات عند ربك». و يطلق على جميعها عنوان القرب والزلفى.

فالقيمة الأخلاقية لأفعال الجوارح والجوانح الاختياريّة تتقدّر بقدر ما تتعلّق به نيّاتها من درجات القرب. فإذا نشأت نيّة الوصول إلى الدرجة القصوى من مبادئها العلميّة و غيرالعلميّة، و تجلّت في عمل صالح ـ سواء كان قلبيّاً او بدنيّاً ـ تمتّع العمل بقيمة أخلاقية لا تتقدّر بما عندنا من المقاييس، و ربما يفضل على أعمال الثقلين، كماورد عن النبيّ (ص) «ضربة عليّ (ع) يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين» و لا يبعد أن يكون في عبادات رسول الله (ص) نفسه بل في عبادات أميرالمؤمنين و سائرالائمة المعصومين (ع) ما هو أفضل من تلك الضربة أيضاً. و كلّما تنزّلت النيّة لقلّة المعرفة او لعلّة أُخرى كتعلّق بالدنيا و زخارفها أو غفلة عن الدرجات العلى، تنزّلت قيمة العمل.

والنصاب اللازم لتأهيل الإنسان لأدنى درجات القرب من الله تعالى هوالايمان بالله و باليوم الآخر و بما أنزل على أنبيائه لهداية خلقه، و أن يعمل عملاً صالحاً ناشئاً عن ذلك الإيمان. و بين الدرجتين درجات لا يعلمها إلاّ الله تعالى.

ويلي حدّالنصاب قيم تؤثّر في استعداد الإنسان لتلك الكرامات، و تزيح عن نفسه غواشي الحجب الظّلمانية الّتي بعضها فوق بعض، و إن لم تكن مؤثّرة بالفعل للدخول في دارالرحمة، و كان تأثيرها في ذلك مشترطاً بالايمان. و هذه القيم هي للافعال الصادرة عن الإنسان لمجرّد كونها متناسبة مع الكمال الانسانيّ في الجملة من دون أن ينوي التوصّل بها إلى مراتب القرب من الله سبحانه، كالسخاء والعفّة من غيرالمؤمن.

والفعل الّذي لايتمتّع بشـــيء من هذه القيم إمّا أن يكون محائدا غير مؤثر في شيء من السعادة والشقاء، و إمّا أن يكون ذاقيمة سلبيّة مؤثّرة في سقوط الإنسان في دركات النار، حسب مضادّتها لتلك القيم العليا. وأشدّ الأعمال مضادّةً للكمال النهائيّ هوالشرك بالله تعالى و جحود آياته، حيث يوجب حبط سائرالأعمال، قال تعالى: «إن الشرك لظلم عظيم» و قال «انّ الله لايغفرأن يشرك به» و قال «لئن أشركت ليحبطنّ عملك» نعوذ بالله تعالى.

والحاصل أنّ الغاية هي القرب، والوسيلة هي العبادة، قال تعالى: «و ما خلقت الجنّ والانس إلاّليعبدون» والعبادة هي الاتيان بأيّ عمل صالح بداعي التقرّب إلى الله تعالى، و معيار قيمة العمل هو درجة صلاحه و خلوص نيّته «... إلاّابتغاء وجه ربّه الأعلى، ولسوف يرضى».

المسئولية

مفهوم المسئولية من المفاهيم الّتي ارتبطت بالمفاهيم الأخلاقية فعاد كعنصرمن عناصرها الأساسية في بعض المدارس الأخلاقية، و حظي بقداسة خاصّة في الثقافات المعاصرة. ولعلّ أقدم جذور هذا الارتباط يوجد عند «كانط» في نظريّته القائمة على «الواجب» فانّ المسئولية هي نتيجة منطقية للتكليف حين يوضع على عاتق المكلّف، فيصير مسئولاً عن عمله الاختياريّ تجاه ذلك التكليف. ويكون السائل طبعاً هوالّذي أصدرالأمر ووجّه التكليف و أوجب الواجب، و في هذه النظريّة يكون الآمر هو العقل العمليّ، و إن كان ربما يستظهر من كلام «كانط» نفسه انه قد أنهى حكم العقل إلى الحكم الإلهيّ، فيكون المسئولية في النهاية أمام الله تعالى، كماهو مقتضى النظرية الّتي تعتبر مصدرالحكم الأخلاقيّ هوالله ـ عزّاسمه ـ مباشرة. و يمكن اعتبار الشخص مسئو لاً أمام الضمير أوالمجتمع عند من يراهما مصدرين للحكم الأخلاقيّ. و أمّا سائر النظريات الّتي لاترى قوام الحكم الأخلاقيّ بالأمروالإلزام فلايعتبر فيها مفهوم المسئولية من لوازم الحكم الأخلاقيّ بحيث تترتّب عليه ترتّباً عقلياً. و قدشاع لدى الملتقطين أنّ المسئوليات ثلاثة أنواع: المسئولية عند الله تعالى، و المسئولية عندالمجتمع، و المسئولية عندالضمير.

والحقّ أن لاارتباط منطقيّاً بين الحكم الأخلاقيّ بماهو حكم أخلاقيّ و بين مفهوم المسئولية، فإنّ نطاق الحكم الأخلاقيّ ـ كما لاحظنا ـ هوالعلاقة بين الفعل الاختياريّ و بين غايته المترتّبة عليه، ولايتقوّم بأمر وإلزام، حتّى يستتبع مسئولية عندالآمر و الحاكم. ولكن ليس يعني ذلك أنّ المسئوليّة مفهوم فارغ أوليس له أيّ علاقة بالعمل

الأخلاقيّ. كلاّ! بل إنّه نشأ عن العلاقة بين الأخلاق و بين الأُسس العقائدية.

توضيح ذلك أنّ الأحكام الإخلاقية بوصفها أحكاماً عملية لاتستقلّ عن الأحكام النظريّة، بل تعتمد عليها و تنبثق عنها، كما نلاحظ اعتماد الأحكام الأخلاقية في النظرية المختارة على العقائد الحقّة. فالمفهوم الإلهيّ عن العالم، والاعتقاد بأنّ الله تعالى هوالملك الحقّ، و بأنّ العالم بمافيه الإنسان والمواهب الّتي يتمتّع بها مملوك له سبحانه، و بأنّ الحياة الدنيوية مرحلة قصيرة من الحياة الإنسانية للابتلاء والازدهار وسيطويها إلى المرحلة النهائية الخالدة، هذه العقائد تقتضي أن يكون الإنسان مسئولاً أمام ربّه الّذي خوّله وسائل الاستكمال و أودعه أمانات ينتفع بها في صنع مصيره الخالد «ولتسألنّ يومئذ عن النعيم». و أمّا بصرف النظر عن هذه العلاقة فليس في نطاق الحكم الأخلاقيّ بما هو هو موضع لمفهوم المسئولية كمامرّ.

ثمّ إنّ هذه المسئولية تنحصر بماعندالله تعالى لايشاركه فيها غيره سبحانه. وأمّا المسئولية القانونية تجاه الحكم والقضاءفي المجتمع أوتجاه الرأي العامّ فتختلف عن المسئولية الأخلاقية اختلاف الحكم الاجتماعيّ عن الحكم الأخلاقيّ. وأمّا الضمير فليس مبدأ خاصّاًفي النفس الانسانيّة، وإنّما هوتعبير عن العقل العمليّ بماينسب إليه من الشعور والإدراك، و عن الملكات النفسانية الحاصلة من الانفعالات الّتي تحدث عندالشعور بالحصول على كمال مطلوب أو فقدانه. فالمسئولية عندالعقل أوالضمير حديث خطابيّ يفيدفي مقام الوعظ، ولايتمتّع برصيد فلسفيّ.

الجزاء

ويستتبع مفهوم المسئولية مفهوم الجزاء، فكما أنّه لامعنى للإلزام بدون اعتبار المسئولية كذلك لامعنى للمسئولية مع عدم ردّ فعل من السائل تجاه العمل الإيجابـيّ والسلبيّ أو مع تساوي ردّ فعله في الحالتين. فالجزاء الخير هوردّ فعل من مصدر التكليف على العمل الموافق للأمر، والجزاء الشرّ هو ردّ فعله على العمل المخالف أوعلى ترك العمل الموافق. لكن كما عرفنا أنّ الصحيح في باب المسئولية أنّها ليست نتيجة طبيعية للعمل الأخلاقيّ لعدم تقوّمه بالأمر والإلزام، فإنّ الصحيح كذلك في باب الجزاء أنهّ بمعناه المتبادرمنه ليس نتيجة منطقيّة له، إلاّ أن يعتبر الكمال الحاصل للنفس من الفعل الأخلاقيّ والآثار المترتبة عليه جزاءً له، وينسب إلى الله تعالى لكونه المؤثّر الحقيقي في وجودها ضمن نظام علّيّ و معلوليّ حكيم.

وكيف كان فقد قسموا الجزاء إلى أقسام يمكن تلخيصها كمايلي:

١) الجزاء الطبيعيّ، ويعنون به الأثر الطبيعيّ الذي يترتـب على العمل كالمرض الّذي يطرأ نتيجة للإفراط في الأكل أوالسهر.

٢) الجزاء القانونيّ أو الوضعيّ، ويعنون به ما يوضع من قِبل المشرّعين على المجرمين أو للمطيعين.

٣) الجزاءالاجتماعيّ أوالعرفيّ، أي مدح الناس لعمل الخير و ذمّهم لعمل السوء.

٤) الجزاء الباطنيّ أو جزاء الضمير، ويعنون به السرور الّذي يفعم قلوبنا عندالإيثار والانتصار على الشهوة والغضب، أوالاكتئاب الّذي نشعر به عندالظلم والإجرام أوعندغلبة الشهوة والغضب علينا.

٥) الجزاء الإلهيّ، وهوماسيعود على العامل من قبل الله سبحانه،

سواء كان بأسباب عاديّة أوخارقة للعادة، و سواء كان في العاجلة أوالآجلة.

أمّا تسمية الأثرالطبيعيّ جزاءً فهي بضرب من الاستعارة، لأنّ الطبيعة ليست ذات شعور تسأل و تؤاخذ، فتعاقب أوتثيب، إلاّ أن ينسب الأ... الى خالق الطبيعة في تدبيره الحكيم الّذي يؤدّي إلى ترتّب الآثار الطبيعيّة، فيرجع إلى الجزاء الإلهيّ.

وأمّا الجزاء القانونيّ فهوأمر تابع للوضع، وتحقّقه رهن شروط خاصّة، فليس نتيجة ضروريّة للعمل الأخلاقيّ. مضافاً إلى أنّه لايشمل جميع الأفعال الأخلاقية، فليس ثمّة قانون يضع جزاءً لجميع الأفعال الحسنة والسيّئة. وإذاصادف الفعل الأخلاقيّ فلايجرىٰ لأجل كون الفعل أخلاقيّاً، ولايراعى ... إجرائه جميع شروط الفعل الأخلاقيّ، ولو أُريد مراعاتها لم يمكن ذلك، لانّ من مقوّمات الفعل الأخلاقيّ النيّة، ولايطّلع عليها إلاّ الفاعل نفسه. فالجزاء القانونيّ لاصلة له بالفعل الاخلاقيّ بما هو أخلاقيّ.

وامّا مدح العقلاء أو ذمّهم فإنمّا هوأمر راجع إلى أنفسهم و تابع لمبادئ و شروط خاصّة بأفعالهم، فلايصحّ اعتباره نتيجة عقليّة للعمل الخلقيّ. أضف إلى ذلك أنّ مثل هذا الجزاء كسابقه إذالوحظ كغاية للفعل أسقطه عن قيمته، بل أورثه قيمة سلبيّة.

نعم، الجزاء الالهيّ هوالجزاء الحقّ الصادر من المولى الحقّ سبحانه و تعالى، لكنّه يرتبط بالمباني العقائدية للأخلاق على مامرّ توضيحه في المسئوليّة. و علاقة الجزاء الالهيّ بالفعل الاختياريّ في الواقع علاقة حقيقيّة تابعة لنظام حكيم. وإن كنّا معاشرالناس لانعلم بدقائق ذلك النظام و شروط تحقّق الجزاء على ماهي عليها إلاّ ماكشف

عنه الكتاب الكريم أو بيانات المعصومين عليهم السلام. و ظاهر هذه البيانات ـ في الغالب ـ أنّ الجزاء الالهيّ نوع من الجزاء الوضعي، يتبع نظام الأمر والنهي، لكن بالنظر إلى أنّ هذا النظام الاعتباريّ يبتني على نظام حقيقيّ ـ على ماتدلّ عليه طائفة أُخرى من الآيات والروايات ـ يظهر أنّ هذه التعبيرات جيء بها وفقاً لمقتضيات القريحة الإنسانيّة، ولاتنفي مبانيها الحقيقيّة.

الخلاصة

و يمكننا تلخيص النتائج الحاصلة من نظرتنا السريعة حول مسائل فلسفة الأخلاق كمايلي:

١) المسألة الأخلاقيّة قضيّة مركّبة من موضوع يعبّر عن فعل اختياريّ ناشئ عن ترجيح رغبة خاصّة من بين الرغبات المتعارضة، و من محمول يعبّر عن علاقة إيجابيّة أو سلبيّة بين الفعل و بين الغاية المنشودة والكمال المطلوب. و يمكن صوغ تلك القضيّة في صيغة إنشائية تعبّر عن الإلزام بأحد طرفي الفعل و الترك.

٢) مصدر الحكم الأخلاقيّ هو العقل الكاشف عن توقّف الغاية على الفعل أوالترك، الّذي يعبّر عنه بالوجوب. و هو في الواقع أحد مصاديق الضرورة بالقياس، و يختصّ بالطابع القيـميّ.

و نستدرك ههنا قائلين أنّ إضفاء صفة الوجوب على أفعال الله تعالى مبنيّ على اعتبار نوع آخر من الضرورة بالقياس هو اعتبار الضرورة للمعلول بالقياس إلى علّته، على عكس اعتبار الوجوب في أفعالنا، فإنّه اعتبار الضرورة للعلّة بالقياس إلى معلولها، لأنّ أفعالنا أسباب للوصول إلى الغايات و معلّلة بالأغراض و النيّات، بخلاف أفعاله تعالى حيث تصدر عنه لمجرّد ملاء متها لصفاته الكماليّة. و للكلام ذيل طويل يطلب من محلّه في الفلسفة الإلهيّة.

٣) الأحكام الأخلاقية تنتهي إلى حكم عقليّ بديهيّ، و هو ما أشرنا إليه من توقّف الغاية على السبب أو وجوب الإتيان بالسبب للحصول على الغاية، و أمّا الأحكام العمليّة الخاصّة فتحصل من تطبيق تلك الكبرى على الصغريات الّتي تعبّر عن مصاديق الأسباب، فليس شيئ منها من البديهيّات الأوّليّة. و أمّا معرفة الصغريات فقد تحصل من طريق العقل، و قد يتوصّل إليها بالتجربة، كما أنّها قد تحصل من طريق الوحي. فاعتبار العقل مصدراً نهائيّاً للحكم الأخلاقيّ إنّما هو بالنظر إلى احتياج جميع الأحكام الأخلاقيّة إلى تلك الكبرى البديهيّة. و أمّا تقسيم الأحكام الأخلاقية إلى عقليّة و تجريبيّة و تعبّدية فبالنظر إلى مصادر الأحكام الصغرويّة.

و أمّا الإشكال بعدم إمكان استنتاج الحكم العمليّ من الكبرى النظريّة، فيندفع بما أشرنا إليه مراراً من أنّ الحكم العمليّ و الصيغة الإنشائية تعبير خاصّ عن حقيقة نظريّة. و إن شئت قلت: الحكم العمليّ اعتبار يبتني على حقيقة. فهناك كبرى عمليةٌ اعتبارية هي وجوب مايؤدّي إلى الغاية المنشودة، و بتطبيق هذه الكبرى على مصاديق المؤدّيات تحصل أحكام عمليّة خاصّة.

٤) القيمة الخلقية تكمن في الاختيار الحرّ للجانب الّذي يوافق الكمال المطلوب، و لهذا تختصّ بالفاعل المختار الّذي له نزعات متعارضة كالإنسان، و يلحق به الجنّ على ما يخبرنا عنه الكتاب العزيز. و لااستحالة في اشتراك نوع آخر من البرايا أيضاً مع الإنسان في الأفعال الأخلاقيّة اذا كانت له رغبات متعارضة يرجّح بعضها باختياره الحرّ.

٥) الفعل الخُلقيّ قد يكون نفسانيّاً لا مظهر له في العالم المادّي،

و قد يكون عملاً خارجيّاً له جانبان: جانب جسدانيّ هو الحركة و التصرّف في الموادّ الخارجيّة، و جانب معنويّ يتبلور في النيّة المتعلّقة بتلك الحركة و التصرّف. و الصلاح الشكليّ لايكفي في إعطاء القيمة الخلقيّة بصرف النظر عن الصلاح المعنويّ و خلوص النيّة. و من الضروريّ مراعاة المسانخة بين النيّة و بين قالب العمل. و إحراز هذه المسانخة ممّا يحتاج إلى هداية الوحي في كثير من الأحايين.

۶) الكمال الحقيقيّ الملازم للسعادة الأبديّة هو الارتباط بالله ـ عزّوجّل ـ والقرب منه، و يتوقّف على الإيمان بالله و باليوم الآخر و بما أنزل الله على انبيائه. و هذا الكمال هو الغاية المطلوبة بالذات و الّتي يكون الفعل الأخلاقيّ مطلوباً للتوصّل إليها، وله درجات كثيرة متفاضلة. والطريق الكلّيّ للوضول إليه هوالعبادة أي إتيان العمل لأجل التقرّب إليه سبحانه. و لابدّ من أن يكون العمل في حدّ نفسه صالحاً حتّى يصير بالنيّة عبادة. فمن الأعمال مايستقلّ العقل بمعرفة صلاحه، و منها مايستعين عليها بالتجربة، و منها مالاسبيل إلى معرفة صلاحه إلاّ للوحي و خاصّةً في التفاصيل و الشروط. و هذا القسم الأخير هومن الاُمور التعبديّة الّتي يتكفّل ببيانها الكتاب و السنّة.

۷) للقيمة الخلقية درجات حسب اختلاف درجات التواؤم بين العمل و بين الغاية المطلوبة، و حسب اختلاف درجات النيّة في الفضيلة. فأفضل الأعمال أشدّها ملاءمة للكمال المطلوب و أخلصهانيّة. وأعلى مراتب الإخلاص يتجلّى في العبادة الّتي يؤتى بها لمجرّد حبّ المعبود ـ تعالى و تقدّس ـ و كونه أهلاً للعبادة، و شكراً لنعمه الّتي لاتحصى، و ا بتغاءً لمرضاته و إرادةً لوجهه الأعلى. ويليها ما يؤتى بها لأجل الحصول على نعمه الباقية و التحرّز عن عقوباته. و

الرصيدالأعمق لقيمة مثل هذه الأفعال هو الإيمان الّذي يربطها بساحة قدسه تعالى، و له درجات مختلفة جدّاً. و أدنى الأفعال الخلقيّة قيمةً مايؤتى به لمجرّد كونه فضيلة خاصّة بالإنسان من غير أن يرتبط بالكمال الحقيقيّ الّذي هو قربه تعالى و من غير تأثير فيه للإيمان بالله و باليوم الآخر. و من أجل ذلك فلا يوصل بمفرده إلى ذلك الكمال ولا إلى السعادة الأبديّة، بل غاية تأثير هده الأفعال هي الإعداد للقرب دون الايصال إليه. و دون ذلك أفعال محايدة لاصلة لها بالكمال النهائيّ إيجاباً أو سلباً، و هي الّتي يعبّر عنها بالمباحات في لسان الشرع. و أمّا الأفعال الموجبة لبُعد الإنسان عن السعادة الأبدية فهي المحرّمات الشرعيّة، و أشدّها حرمة هى الافعال المؤثّرة في حبط الحسنات، و على رأسها الشرك بالله العظيم، نعوذ بالله تعالى.

٨) للأحكام الأخلاقية أُسس عقائديةٌ تعتمد عليها. و العقائد الحقّة الّتي تبتني عليها الأخلاق الاسلامية هي الّتي أشرنا إليها من الاعتقاد بالمبدأ و المعاد و غيرهما و المسئوليه و الجزاء ينشآن من العلاقة بين الأخلاق و بين مبانيها العقائدية، لامن نفس الحكم الاخلاقي و نطاقه الخاصّ به. و المسئولية الحقيقيّة هي مسئولية الإنسان أو أيّ موجود مكلّف تجاه ربّه تبارك و تعالى، كما أنّ الجزاء الحقيقيّ هو ما يعطيه ربّه في نظام حكيم يؤدّي إلى نتائج أُخرويّة. و بعبارة أُخرى: نظام الأخلاق الإ سلاميّ يبتني على معرفة صحيحة بالإنسان، و أنّه مخلوق مزوّد برغبات فطريّة تتزاحم في مقام الإر ضاء، و بقوّة الاختيار الحرّ لبعض تلك الرغبات على بعض. و الحياة الدنيوية هي ظرف إعمال الاختيار الحرّ أو ظرف الابتلاء ـ حسب تعبير القرآن الكريم ـ و في هذا الظرف بعينه يصنع الإنسان مصيره الخالد بمعونة من ما قدّر الله له من الطاقات

و بما أسبغ عليه من النعم و بما يسّر له من الأسباب و الظروف. و سوف تمتدّ حياته إلى مرحلة أبديّة يتمتّع فيها بنتائج أعماله في الدنيا، الّتي يعبّر عنها بالأجر و الجزاء. و أفضل ما يتمتّع به هو الاستغراق في مشاهدة تجلّيات معبوده و سبحات وجهه ـ جلّ شأنه ـ و دون ذلك درجات أُخرى في الجنّة حسب اختلاف قيم الأعمال. و هذه السعادات كلّها رهن الإيمان بالله و باليوم الآخر و بما أنزل الله تعالى على انبيائه، و إخلاص العمل له وفقاً لما حدّده في كتابه و على لسان نبيّه صلى الله عليه و آله. «و اولئك لهم الدرجـــات العلى»، «و رضوان من الله أَكبر».